



TITLE:

孝經庶人章によせて

AUTHOR(S):

宇都宮, 清吉

CITATION:

宇都宮, 清吉. 孝經庶人章によせて. 東洋史研究 1959, 17(4): 431-456

ISSUE DATE:

1959-03-31

URL:

<https://doi.org/10.14989/148125>

RIGHT:

孝經庶人章によせて

宇 都 宮 清 吉

はじめに

孝經は孔子が曾子という弟子のために、孝道を教説した記録であるという。しかし、これはその第一章たる開宗明義章の書き出し、その他の章における見せかけにすぎない。そのことは、二程氏、朱熹以來疑われていた。近來の學界では、それがトリックであることが、もはや、はつきり看破されている。私は、板野長八氏が、多くの先人の説を検討したのち、「孝經は戰國末期、呂氏春秋が作られた時代をさかのぼること遠くない時代に製作された。それは、その時代における君權強化の要請を反映している」とした考説をうけいれた。孝經はおそらく、前三世紀の三四十年代には、すでに、今日の形をなしていたであろう。この書は一見したところ、非常に古い周代封建制の彩色をもつて

色どられている。しかし、その内容は、およそ、それとは異つたものである。それは歴然とした戰國期的、ないしは秦漢帝國的社會を基礎として成立している。このことは、孝經の成立した年代を考えれば、まことに當然であらう。このような書としての孝經が、漢代においてになつていた意義は、次のようなものであつた。すなわち、一方では、法家的專制的な君權を儒家的父家長的な天子の理想に、近づけると共に、一方では、儒家一般をして統一君權の下に、封鎖的絶對的な父權を相對化し、忠孝を兩立させる方向に近づけようとする政策、ないし教説のためのテキストとなつたことである。

孝經は今日も、二つのテキストが傳えられている。いう

までもなく、鄭注つまり鄭玄の注と伝えられる今文は、その一つである。孔傳つまり孔安國が傳を作つたといわれる古文は、その二である。兩テキストは章のわけ方が少しことなる他、文意上のちがいは、ほとんど存しない。いずれも、はじめの數章には、天子章、諸侯章、卿大夫章、士章、庶人章という、興味ある章が立てられている。しかし古文では、庶人章が二つに分けられ、庶人章と孝平章となつてゐるが、文意だけから判斷すれば、むしろ古文の方が理が通つてゐる。今、この數章を、たまたま手もとにある、というだけの理由で、古文孝經孔傳（知不足齋叢書本）によつて、左に錄しよう。

〔天子章〕 子曰、愛親者不敢惡於人、敬親者不敢慢於人、愛敬盡於事親、然後德教加於百姓、刑於四海、蓋天子之孝也。呂刑云一人有慶、兆民賴之。

〔諸侯章〕 子曰、居上不驕高而不危、制節謹度滿而不溢、高而不危所以長守貴也、滿而不溢所以長守富也、富貴不離其身、然後能保其社稷而和其民人、蓋諸侯之孝也。詩云、戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄冰。

〔卿大夫章〕 子曰、非先王之法服不敢服、非先王之法言

不敢道、非先王之德行不敢行、是故非法不言、非道不行、口亡擇言、身亡擇行、言滿天下、亡口過、行滿天下亡怨惡、三者備矣、然後能保其祿位而守其宗廟、蓋卿大夫之孝也。詩云、夙夜匪解以事一人。

〔士章〕 子曰、資於事父以事母其愛同、資於事父以事君其敬同、故母取其愛而君取其敬、兼之者父也、故以孝事君則忠、以弟事長則順、忠順不失以事其上、然後能保其爵祿而守其祭祀、蓋士之孝也。詩云、夙興夜寐、亡忝爾所生。

〔庶人章〕 子曰、因天之時就地之利、謹身節用、以養父母、此庶人之孝也。

いづれも、封建的な身分によつて、それぞれ孝道の行い方がちがつてゐる。しかし、そのすべては、規定とか制度とか命令とかいう、外力で動かされる形で述べられてゐるのではない。見せかけは、周的封建制が秩序の形式として採用されてはゐるが、實際は統一的な強力な君權下の秩序という、孝經全體の思想的基盤の上に、孝道實踐者の自主性が期待せられつつ記述されてゐる。そして内容は、天子における道德世界の實現、諸侯における節度の生活、卿大

夫における行爲の慎重、士における忠の實踐、庶人における生産的勤勞が、すべて孝の精神に基づき、あるいは孝そのものであると説かれている。總じて孝は道德の根本であるのみならず、その實踐者が、それぞれ所屬する社會階級に固有の、政治的、道德的、社會的、生産的任務を自主的に果しつつ、その社會的身位を保全する方法でもあつた。否、それだからこそ、孝の實踐が、行爲者の自主性に期待されるという形になつてゐるのである。

天子章ないし庶人章の内、庶人章の書き方が、他章と非常にちがつてゐる點は注目に價するだろう。他章では、すべて精神的、内面的なこと、知的なことについて述べ、かつ、その末句の部分では、いずれも蓋といつて、大略を述べるに過ぎないとの意を現わしている。しかるに庶人章では、ただ單に生産とケンヤクについて數語を費やすだけであり、かつ末句では、此といつて、庶人の孝なるものは、結局農業生産とケンヤク以外には何もないとの意を現わしている。これについては、早く先人も注意した。すなわち、邢昺の正義本にも、「此庶人之孝也」の下に、「庶人爲孝、唯此而已」という唐の玄宗御注が存し、かつ邢昺は、「これ

は魏注（阮元の十三經注疏校勘記によれば魏注とあるは、本來鄭注とあつたらしい。）によつたのだが、その意味は、天子から士までは、孝行の範圍が廣いので、大綱を略述しただけであるから、蓋という字を使つてゐるが、庶人章では、用天分地謹身節用して、親を養いさえすれば、それが孝の全部だから、此の字を使つたのである。また庶人章だけ、詩を引用してゐないのも、別に附加證明すべき何物も、も早や、この章には存しないからである」といつてゐる。

天子章ないし士章と、庶人章の書き方の、このようなちがい方は、實は孝經が、儒家における傳統的な「社會經濟に關する設計圖」に従つて書かれたために起つたことである。孟子は滕文公上に、次のような設計圖を示している。

夫滕壤地褊小、將爲君子焉、將爲野人焉。無君子、莫治野人、無野人、莫養君子。

これは、必ずしも封建的な身分の世襲制または、固定制の社會を作るための設計圖ではない。この設計圖で孟子が明したいことは「社會は權力的階級と生産的階級の二つからなる。權力的階級は生産的階級に、秩序と安寧をあたえるのが任務である。これに對し、生産的階級は權力的階級

のために、經濟財を生みこれを養うことが任務になる。兩階級はかくして、相互に依存しつつ、人間の生活を全うする」ということであつた。孟子は滕文公上の有名な許行の學說批判においても、同じような思想をもつと理論的に次のように述べている。

有大人之事、有小人之事。且一人之身、而百工之所爲備、如必自然而後用之、是率天下而路也。故曰、或勞心、或勞力。勞心者治人、勞力者治於人。治於人者食人、治人者食於人、天下之通義也。

この種の考え方は、實は儒家では、かなり古い傳統をもつもので、左傳にも、

君子勞心、小人勞力。先王之制也。

といつてゐるし、國語の魯語にも、

君子勞心、小人勞力。先王之訓也。

といつてゐる。竹添光鴻の左氏會箋には、「これは皆古語である」という朱熹の説を引いて、その考え方が古い傳統であることを教えてゐる。⁽²⁾ だから孔子が、季康子と政治を論じた時「君子の徳は風、小人の徳は草——顔淵篇」といつたが、かれの腦裏にも、おそらく、この社會經濟上の孟子

的設計圖が、えがかれていたと思われる。この設計圖とその理論では、人間は一應はつきりと二つの階級に分かれたれ、權力と生産とが、支配と被支配の關係で、えがかれてゐる。しかし、少くも孔子以來、この階級觀は必ずしも、封建的世襲制や身分固定の思想を正當化するものではなかつた。

それは儒家の創始者孔子の人間觀を見れば、はつきり理解されるだろう。孔子は一見いかにも、周代的封建秩序を保持することに力をつくしているかに思える言論を多く残している。しかし實は全くその反對で、「性相近かし、習相遠し」(論語陽貨篇)とか、「教あるのみ、類なし」(論語衛靈公篇)とかいつて、根本的には、人間を封建的身分觀から解放し、その代りに、人間の平等觀を打ち立ててゐる。このような平等な人間は、學問することによつて風の階級に入るのである。事實孔子の學園には、下賤な職業や農民出身の君子が數多くいた。餘り上等な職業に従事してゐたとは思えない子路、貧困をきわめた顔回、さらには、いらいらするような農業勞働に疲れて失策を犯し、父にしかられた曾子らが、孔子の大切な弟子であつた。⁽³⁾ このようにして解放された人間を孔子は、最も具體的には父母子の關係、さらにいえば

家族生活の場において捕えた。そこには、孝道という實踐道德があり、それは社會秩序、人間諸關係の根本であることを見た。論語爲政篇に、

孟武伯問孝。子曰、父母唯其疾之憂。

とあるのは、孝が家族生活における最生理的な部分からはじまっていることを示している。とともに、それは風の階級とか、草の階級とかの階級を越えた、すべての人の道であり、秩序の根元であつた。學而篇に、

有子曰、其爲人也孝弟、而好犯上者鮮矣。不好犯上、好作亂者、未之有也。君子務本、本立而道生。孝弟也者、其爲仁之本與。

とあるのは、孔子の教えを正しく伝えようとする有子の語である。この孝は君子のそれとして説かれているが、農村の愚父をもつ家族にも、むろん、そのような孝道が存し、肉身愛の道が守られているべきであるとした。子路篇の次の語は、それを示している。

葉公語孔子曰、吾黨有直躬者、其攘羊而子證之。孔子曰、吾黨之直者異於是。父爲子隱、子爲父隱、直在其中矣。

しかし、孔子においては、まだ、このような孝道が、農民の生産生活と、現實的には、どのように結びつくのかということが、はつきり示されては、いないと思う。爲政篇に子游問孝。子曰、今之孝者是謂能養。至於犬馬皆能有養。不敬、何以別乎。

といっているのは、「子として父母を養うのは當然としても、精神的要素が缺けていては、犬馬の飼養とことならない。なるほど、父母を養っている、という人はあるにはあるが、多くは飼養の類だ」となげいているのだ。これは農民についてもいっているのだと考えられる。しかし「能養」の手段としての生産については、どこでも、何もふれていない。大體孔子は生産ということについては、あまり理解ある態度をとっているとはいえないようである。子路篇に有名な次の語が録せられている。

樊遲請學稼。子曰、吾不如老農。請學爲圃。曰、吾不如老圃。樊遲出。子曰、小人哉樊須。上好禮、則民莫敢不敬。上好義則民莫敢不服。上好信、則民莫敢不用情。夫如是、則四方之民襁負其子而至矣。焉用稼。

孔子は生産技術については、専門家の存在を尊重してい

るのだと思われる。しかし、根本的には、そんなことは草の階級の人間の任務で、風の階級の人間としては、もつと「高い任務」を自覚する必要がある。それは「耕作労働などを遠くこえた価値」である、と信じていたらしい。だから孔子が、生産と孝道の關係について、何も語らなかつたとしても、大して不思議ではない。

孟子は前に述べたように、その社會設計圖、ならびに理論的説明において、政治の權力に従事するのが君子の任務であり、農業の生産に従事するのが野人（小人・農民）の社會的任務であることを理論づけた。そのようなものとしての農民の物心の生活は、次の如くにえがかれる。——梁惠王章句上。

孟子對曰、地方百里而可以王。王如施仁政於民、省刑罰、薄稅斂、深耕易耨、壯者以暇日、脩其孝悌忠信、入以事父兄、出以事長上。可使制挺以撻秦楚之堅甲利兵矣。彼奪其民時、使不得耕耨以養其父母、父母凍餒、兄弟妻子離散。彼陷溺其民。王往而征之、夫誰與王敵。故曰、仁者無敵。王請勿疑。

つまり、「政治がよくても、わるくても、農民のあいだ

では、現實に壯年の男子（したがつて妻子がある）が、兄弟と同居しつゝ、農事にいそしんでいる。それは父母を養うためであるが、善政を行えば、孝道を行わしめることができ、權力者の政治目的が達成できるけれども、惡政を行えば、父母は凍えたり、うえたり、兄弟は離散し、ひいては政治そのものも破壊する。」このような考え方は、後でも述べるように、庶人章の「農民生活と孝道の一體性」の精神と完全に、一致するものである。ただ、孟子は一流の露骨ないい方で、つまり「心を勞する」君子の階級に立つ者の立場で、君主の一方的な政策の問題として、これをえがいているのに對し、孝經では、そのような一方的な、押しつけがましい政策の問題としてよりか、もう少し原理的な立場における、農民の「自主的な認識」に期待をかける、という形になつてゐる。とはいつても、むろん、孟子的な社會經濟の設計圖とその理論が基礎になつてゐることは、いうまでもない。かくて孝經では、正に天子ないし士が、「自主的に、その孝道をなすべきである」とされてゐるのに對應して、農民もこの點では全く同様に、草の階級・野人・小人・勞力者の階級の「人間らしさの條件」の全部と

して、自覺的に、自主的に、「孝道と生産とを一如にすべきこと」が説かれている。だから、孝經は思想的には、孟子より一步深化した點があり、その點で、學說の進歩であると共に、やはり、背後にある社會と政治の實情が、戰國末期にいたつて、このように、「一段と深化した哲學」を要求していたことを示していると思われる。

二

ところで、庶人章の全文をもう少し解析してみると、次のようなことになると思う。つまり、「因天之時就地之利」とは、春夏秋冬の時候の變化に應じて、播種・成長・收穫・貯藏に意を用い、耕地の位置や土壤の良否を見定めることである。しかも、これは權力による命令ではなく、孟子的な設計圖における、職業的自覺による、自主性に期待した立論である。孔安國の傳に従えば、「その勞働は日夜を分かつた。平服を脱して、ほとんどはだかのはだし姿。少年時代から父母のもとで、このような勞働を見習うので、大して嚴しいしつけをしなくとも、農民子弟は農事のベテランになる」のである。いうまでもなく、その勞働は家族

的であるが、主力はむしろ、「孝道を實踐すべし」とされている家族中の壯年である。農村における、このような勞働の特質は、早く國語や管子によつても伝えられ、⁽⁴⁾あえて儒家でなくても、一般に中國人の認めるところであつた。

「謹身節用」とは、鄭・孔二家の注にしたがえば、「あえて非をなさず、恥辱に遠ざかり、無用の費をはぶけば、生活費は十分に足りて、親を養うことができる」ということだが、孝道が單に幼少な子供のしつけの問題としてではなく、生産に従事する青壯年が、自主的に行う人間的行爲の問題として、はなはだ現實的に立論せられている點が注意を要する。だから、このことは、問題が決して、單純な私家の家族道德としてだけ取り上げられているのではないことを示しているのである。このことは、先にも述べたように、すでに孟子の社會經濟に關する設計圖、ないしはそれに基づく政策としての孝道と生産との關係圖においても、はつきり出ていることである。孔子も明言はしていないにしても、おそらく腦裏では全く同じように考えていた、と推論せられる。ただ、孔子が明言していないのは、やはり時代が孟子ないし、孝經のできた戰國中末期の社會的政治的情

勢に比して、まだまだ、厳しくなかつたことを思わせる。孔子の獨特な生産社會輕視の傾向を除外して考えても。

さて、庶人章の玄宗の御注には「租税が法定の通りに納められていれば、自家の消費分にさしかえる、ということはない」と述べてある。これは少なくとも、孟子の考え方を引き延したものであり、孝經のもつ、原理的な政治性に即した、親切きわまる注である。鄭・孔の注には、その點なにもふれてはいないが、むろん、この意味がふくめられていることは、推測に難くない。戰國的國家、ないしは、その延長たる秦漢帝國が、農民生産の上に直接に築かれていたことを思えば、それは、いつそう明らかである。そして孝經こそは、君權の統一下における、自覺的な孝道の十全な展開を旨としている以上、この句の鄭・孔の注の精神に、農民の生産と消費の生活が、國家の財政と直結する一面のあることを忘れてははずは、絶対にない、とすべきであろう。

「以養父母」とは、そのような農家の生産と消費との經濟的活動の全責任を負う者は、家族中の壯年であり、父母はそれによつて、はじめて「人間的待遇を受ける」という

ことである。また、壯年自身も、それによつて、はじめて「眞の人間となる」ということである。

なお、ここで少しくつけ加えておきたいことがある。それは、庶人章だけを通じては明らかではないが、庶人章的父母、中にも父は、單に孝養をうけて、精神的に、家族統一の中心になつたのみでなく、おそらく同時に、家産の實際の所有權者として存在したのである。牧野氏は多くの實例を引用して、漢代の家産は「家族員個々の私財」をもふくめて、原則的に尊長の指揮下にあり、その統一のもとに一の經濟團體を形成したことは、疑いないとした。⁽⁵⁾ 守屋氏は別居分財の決定が、多く父母の意志に出たことを指摘した。⁽⁶⁾ 牧野氏のいう尊長とは、多くの場合には父を時には母をさしたであろう。孔子が父死して「三年その道を改めないのは、孝というべきだ——學而」といつたことを財産についていえば「家父の統一下にあつた家財をその死後といえども、急には處分しないこと」をも含めて、理解してもよさそうである。戰國——漢代の五口の普通農家の家族勞働によつて、耕作しうる耕地の廣さは、百畝を出でなかつた。⁽⁷⁾ その耕作勞働の主力は、むろん、青壯年夫妻であつた

が、耕地の所有權そのものは、父(母)に所屬したであろう。家計の危機をのりこえるために、子孫を奴婢に賣り出すことを決心するのは、つねに父母であつた。⁽⁶⁾

このように考えると、孝經庶人章における農民家族では「父權と孝道と生産」とが一體となつて、その家族の場に統一されていることが理解される。それは、戰國時代と、その延長としての秦漢帝國時代の社會を基礎として、自耕の農民生活の現場において形成されたに等しい香りをもっている。むろん、このように見る者、このように考える者は、儒家という特定のグループであらう。しかし、そこには無學な農民をも、充分ナットクさせ、自覺的な孝道の道に進ませる、現場出來の理論的構造があることを否定できない。漢代では、孝經は政治的にも思想的にも、生きたものとして存在したことは、板野氏も認める通りである。⁽⁹⁾それは孝經の社會經濟的基礎が、このように、生きたものだったからであると私は思う。しかるに孝經が單に儒家の一分科として、學問的な研究と思想的な尊敬だけを集め、實踐のテキストとしての權威が弱くなるのは、六朝から唐代という時代にかけてである。私の見解では、おそらく、こ

の六朝から唐代にかけては、戰國秦漢的な農村、したがつて、それを構成したものとしての戰國漢代的家族も、性格・構造を變化させていつたのではないか。孝經の自明的實際的基礎となつていた「父權と生産と孝道」とが統一され、三位一體となつていような農村家族は、もはや、この時代には、強くは生きていないのではないか。戰國秦漢の社會をささえた精神としての孝經が、もはや現實の生きた場——私の主張する用語をもつてすれば「三族制家族」だ——を失つたのではないか。ということは、根本的には、農業生産力の質的な發展進歩が、生産組織としての農民家族の構造に變化をもたらし、もはや必ずしも、「孝經的な三族制形式の家族」を一般的に公理的な事實として認めがたいまでに上昇してきたことを意味してはいないか。いいかえれば、孝經的な農民家族が、かえつて儒家たちの尙古的な理想——事實としての公理でなく——に轉化していつたのではないか。仁井田陞氏が名著「唐宋法律文書の研究」で紹介している、六朝唐代の戸籍殘卷は、依然として、この時代にもなお、三族制形式の家族が多いことを教えてはいるが、しかし、問題はもう一步進んだ點にあるのではな

いか。殘卷のもつ性質、意味の一層の分析的研究は、必ずや、この點に關して、何ものかを教えるのではないか。むしろ、私のこの推論は大膽である。實は、多くの史料に基づく實證を必要とすることは、いうまでもない。私は今、その問題に入っていくとまを持たない。ただ、この問題に興味を持つ學者の協力に、多くを期待したい。孝經は、さらに宋代以後には、テキストの成立についてさへ疑問を出す學者が現われ、テキストとしての現實的勢力は全く失われた。鄭注孝經は宋代に一度、日本僧裔然によつて逆輸入された。また、知不足齋叢書の中の古文孝經孔傳や孝經鄭注は、清代にまたも、日本から逆輸入されたものだ。このような重要文献の、このような運命の中に、そのテキストとしての無力ぶりが見られる。その社會經濟史的原因、少くも庶人章を支える農民家族の質的變化のあとを考究することは、必ずしも、無用のことではあるまい。

三

孝經庶人章は上述したように、農民の子の孝道を説いたものである。ところで、このような孝道を實踐すべきものの

とされた「農民の子」とは、どのようなものであろうか。いうまでもなく、それは幼少な人たちではない。それは實に、このような教えの意味を理解することのできる、身體すでに十分に成長した青年壯年の男子である。さらにいえば、妻子をひきいて一家の生活を支持する者である。それでは、この「農民の子」が形成している家族は、どんなものであつたらうか。次にそれについて、少しく考えて見よう。

漢の何休は、公羊傳宣公十五年の傳に注して、

一夫一婦受田百畝、以養父母妻子、五口爲一家。

といっている。この場合、何休は、孝道それ自身について説を立てているのではない。しかし「農民一家の生産を擔當すべき者が、一夫一婦の結合をなし、百畝の受田を耕作して、その收穫によつて、自分の父母妻子を養うことが、井田法の根本である」ことを説いているのである。このような考え方は、農民の生産勞働に對する、儒家の、少くも孟子以來の傳統的な考え方であつた。同じく漢の應劭は、風俗通義に、

謹案春秋井田記、人年三十、受田百畝、以食五口、五口

爲一戸、父母妻子也。

といひ、晋の范寧は、穀梁傳宣公十五年傳の注に、

一夫一婦佃百畝、以共五口、父母妻子也。

といつてゐるのは、いずれも、そのような傳統的解釋に基づくものである。先に引いた玄宗の御注に、「租税が法定通りに納められていれば云々」とあるのに對して邢昺が、孟子や劉熙（十三經注疏校勘記によれば、むろん、趙岐とするのが正しいようだ）を引いて、周代の井田法に基づく、税法としての徹法に説き及んでゐるのも、やはり、この傳統によるものである。この傳統的考え方は、井田法という、周代の獨特な田制と傳えられるものに關する、儒家に特有のものであつた。この人たちによつて傳えられる井田法では、成年の男子が妻をえて獨立するや、一家を成したものと認められ、百畝の田地を支給せられることになつてゐる。したがつて、この人たちの考える井田制度では、配偶者を有する兄弟は、必然的に、家族構成から除外されざるをえない。何休や應劭は漢人であつたが、かれらは、漢代人の常識として、農民家族が普通五人ぐらいから構成されてゐることを信じていたと思われる。實際には、この農家五口の構成は、各種各様であつたこと

は、後で述べる通りだ。しかし、何・應らはその中でも、兄弟の同居を除外して、しかも、最も人間的生活の充足した形としての家族構成、つまり父母妻子よりなる五口家族を選んだものと思われる。むろん、井田法それ自體は、今日といへども一大疑團であつて、その實態を理解することは非常に困難である。前記何・應・范らの立説も、井田法そのものが明らかにならない以上、にわかに當否の判斷をくだしがたいことは、いうまでもない。しかし、少くも、かれらが、家族を考える場合に、つねに獨立の「夫婦」だけが、焦點にくるのではなくて、必ず「父母と夫婦」とが同時に「密接したもの」として、焦點にくるという事實は、とりわけ重要な意味をもつてゐる、と考えられる。そして、孝經に示されてゐるような「農民の子」が、妻子をひきいて、しかも孝道をつくすとき、少くも何・應・范的家族が考えられることは、語を費やすまでもなく、明らかなことであろう。しかも、庶人章の場合には、家族構成中に、兄弟が必然的に除外される何・應・范的井田説の制約は、も早や必要ではない。何となれば、孝經はその外見にもかかわらず、井田法が決して行われてゐない、戰國末

ないし秦漢的社會の農民家族が、暗黙のうちに對象として採用されているからである。現に、先に引いた戰國中期の孟子の文によつて考えても、そこには「父母妻子兄弟」の農民家族が想定されて、議論が進められているのを見るのである。孟子の文は、前段は、梁惠王治下の農村に善政をほどこしたらばどうなるかという想定。後段は、敵國としての秦楚の農村はどんな實情であるかという描寫である。前段の梁國の農村には、壯者があり、父兄がある。後段の秦楚の農村には、父母あり、兄弟がある。農耕の餘暇に、父兄に對して、孝悌を修めるとされる壯者は、いうまでもなく、「妻子をひきいてゐる」という想定をはずすことができない存在である。しかも「入以事父兄、出以事其長上」とされているから、父兄と同居している状態を當然とする。兄もむろん妻子が存して、この壯者と共働する他の壯者であるとするのは、別に不思議ではない。秦楚の農家では勞働擔當の壯年は出てこないが、「養父母」したり、惡政の結果、兄弟妻子を離散させられる當事者として、文の裏にかくれているのである。それは、注意するまでもなく、妻子をひきいてゐるのである。かくて、孟子の文では、梁國

でも秦楚でも、農村家族は「父母妻子兄弟よりなつてゐる」との前提の下に、農民家族の生活が論ぜられているのである。といつても、むろん、これらの家族が「父母妻子兄弟のすべてを、つねに同時に現有していた」などと、私が考へているわけでない、のは當然である。私がいいたいのは、孟子（ないし、その時代一般）でも、家族というものの構成が、觀念ないし事實において、つねにこの範圍の人々によつて構造づけられていた、ということである。孟子において、このようであるとすれば、それから大して時代のたつていない、孝經の時代の農民家族が、孟子と全く同じである、ということとは、多言を要せずして明らかであろう。したがつて、庶人章の農民家族の構成を考える場合「父母と夫婦」が同時に「密接して」焦點にくるといふ時、その夫婦は必ず一組にかぎる、といふ井田法的制約が除去されて複數組夫婦となつてもよい、ことになる。つまり、この場合には、父母妻子同産が密接して焦點にくることになり、私がかつて三族制家族といつたものの相貌が、明らかに出てくる。とすれば、庶人章の農民の孝道は、他ならぬ三族制家族を基盤として主張せられていたものである、としな

ければなるまい。いいかえれば、庶人章的農民の家族では兄弟の同居共財が、あたりまえということである。いうまでもなく孝經は、原理として、あらゆる「人の子」の道を説いたもので、「孝道をつくさなくてもよい」という例外を認めるような性質のものではない。そして「農民の子」がすべて庶人章的孝道を要請される、とすれば、その家族構成は必然的に、前述したような、「父母の下における兄弟妻子の同居共財生活」の形をとらざるをえなくなるのである。ここでは、兄弟の中の誰かだけが父母の世話をしていれば、他はその義務をまぬがれる、というような、現実的事務的處理が許される餘地はない。これは原理、あるいは道德の問題だからである。

私はかつて、漢代における家族の問題を論じた時、右のような「父母の下における兄弟の同居共財の家族」を漢代家族の基本型と規定し、それを三族制家族という名でよんだ⁽⁴⁾。また、別の論文では、孔子の時代にすでに、このような家族は普遍化し、孔子は、この家族の間に行われた倫理としての孝道を描え、その教説の根本としたと論じた⁽⁴⁾。しかるに、一九五六年、守屋美都雄氏は、ハーバード・燕

京・同志社東方文化講座第二輯として、「漢代家族の形態に關する考察」なる論文を發表した。氏はこの論文で、私の所説を全面にわたつて否定すると共に、かつて氏自身が提唱した漢代家族の三族制説⁽⁵⁾をも撤回する旨、宣言された。私は氏の細密をきわめた所論にもかかわらず、多くの點において、なお承服しかねる疑問をもっている者である。そして、今も私は、漢代家族の三族制家族説をすてないのみか、氏が撤回を宣された前説の方を、多くの點で支持する者である。そこで、以下氏の新説を批判しつつ、あらためて、三族制家族なるものを考察して見ようと思う。

四

孝經庶人章の農民家族は、必然的に三族制家族の形態をとることは、前に述べた。一體、庶人章にかぎらず、また必ずしも儒家にかぎらず、漢代人が、「家族」という人間の集團を考える時、つねに一定の型として表出される家族形態は、三族制形式のものであつたと思われる。つまり「父母妻子同産がつねに密接して焦點に現われる」形のものであつたのだ。以下そのことについて論じよう。

守屋氏は周禮地官司司徒の鄭注に、

有夫有婦、然後爲家、自二人以至於十爲九等。

とあるのを引いて、「夫と婦、それは漢代人の考えた家の最小の單位であろう」とした。果して、そうであろうか。

それはやはり、どこまでも鄭玄の「考えた」ものであつて「現に存在するものであつた」とは、「無條件には」信じられない。原來、この注は小司徒の本文に、

上地家七人、可任也者家三人、中地家六人、可任也者二家五人、下地家五人、可任也者家二人。

とあるものに對して鄭玄が、

一家男女七人以上、則授之以上地、所養者衆也。男女五人以下、則授之以下地、所養者寡也。正以七人六人五人爲率也。有夫有婦、然後爲家。自二人以至於十爲九等。

七六五者爲其中。可任、謂丁強任力役之事者、出老者一人、其餘男女強弱相半、其大數。

としているものの一部である。ここで鄭玄がいろいろと、七六五という本文の數字に對する、鄭玄らしい理論的な説明なのである。だから、鄭玄の説明の努力は、五六七の數字が、どこから出てくるかの理論を明かすことに集中

している。そこで、鄭玄の説明を敷衍すると、「夫婦は家族なるものの基礎的結合であり、その夫婦二人から十人のものまで三段階九通りの家族があり、二・三・四人のものは小家族、五・六・七人のものは中家族、八・九・十人のものは大家族である。五・六・七人のものは、この通り。中家族で、標準であり、それを勞働力から見ると、老人は勞働にたえないから、一人除外して、後の男女の強弱の力を平均して、一家三人、二家五人、一家二人という數の勞働力が出てくる」という風に、いつているのだと考えてよい。このように、鄭注の主力は、どこまでも、五・六・七という數にあるのであつて、二・三・四や八・九・十にあるのではない。家族を理論的に分析すれば、夫婦という絶對的な結合にぶつかるから、それから考えて、十人までのものを九通りに分けると、中ほどに、五・六・七という數字がえれるるので、かれはこれを利用したに止まるであらう。かれにとつては、夫婦二人の家族というのは、「かれ流の理論上必要なものであつて、決して「現實の家族數の觀察」から得られたものではない。すなわち、それは「考えた」ものに過ぎない。

鄭玄は家族を口數から分析して、夫婦という絶對の結合にぶつかり、これを家族の出發、基礎ないし核と考えたことは事實とすべきである。そして、このように夫婦を家族の核的存在として取り出すことは、漢代の文献に往々見られることで、私もかつて指摘した點である。¹⁰⁾ このような核としての夫婦は、決して漢代における獨立な家族の一形式ではなかつた。近代の家族は、父母兄弟からの獨立性が極度に強い、個人的男女の結合によつて構成されている。だから、一夫一婦の結合は、そのまま「家」を構成し、それで家の構成は完結する。しかし、漢代の一夫一婦の結合は決して直ちに、そのような「家」を構成し完結しはしない。それはあくまで「家」の核心たるに止まつたであらう。いかえれば、一見近代的な意味の「夫婦家族」に似かよつたこの一夫一婦の結合は、實は、もつと大きな構造物（つまり三族制家族）の内に、包攝された形でのみ、存在したのである。それは、いまだ眞に獨立性を有する「家」のものではないのであつた。「婦」はしばらくおくとして、「夫」は、父母兄弟と密接につながつたものとしての「夫」である。鹽鐵論の周秦篇に

一室之中、父兄之際、若身體相屬、一節動而知於心。といつてゐるような關係は、物心兩面にわたつて、強く存在している。だからこそ、漢代人が家族を考える場合には必ず「父母妻子同産が同時に密接したもの」としてのみ、焦點にくるのである。そこで、漢代においては、かりに一夫一婦が存在するとしても、それは、別居分財とか官吏の遠地への赴任とか、あるいは變亂・死歿・分散というような、異常な悲劇などの理由で、そのような核心としての一夫一婦の家族が、母體たる三族制家族から、暴露された状態になつたのである。決して、その状態が漢代家族の本質を示しているものではない。その證據をあげれば、次の通りである。

守屋氏は前記の論文で、再三にわたつて、陸賈の五子に對する、別居分財の話を引例された。それは正しく、三族制家族という、本質に根ざした事例であることは疑う餘地がない。すなわち、陸賈が父としての意志で、その五子に別居分財させた時、かれら五子は、すでに壯年であつた。それは、守屋氏もいう通りである。¹¹⁾ つまり、この五子は、父陸賈の下で、別居分財以前にすでに、それぞれ妻子を有

して、同居共財の生活を営んでいたことは、歴然としてい
る。さらに、他の例を引こう。地理志に見える生分という
語は、非難の語氣にあふれたものである。もし、守屋氏の
獨特の語解に従わず、従来通りの語解に従えば、この生分
とは、おそらく、生きている親の意志に反して、子が自由
に別居分財することを惡風として、非難しているのであろ
う。これも、すでにして別居分財が考えられるとすれば、
その以前の狀態は、いうまでもなく、父の下における同居
共財であつたのである。この二例のように、父母の意志に
せよ、その反對であるにせよ、あるいは、父母の生前であ
ると、死後であるを問わず、別居分財の行われる以前に
すでに、兄弟が父母の下に、同居共財の生活を営むことが
不思議でも何でもない事實として存在すること、これが三
族制家族を本質とする漢代家族の通有性である。こんなこ
とは、獨立の夫婦だけを單位とする近代家族には、絶対に
起りようがない。守屋氏は「父生前の分家分財は、子から
は申し出しにくかつたとしても、父母の側からは自由に行
いえた」という。それこそ、強い父權の下における、同居
共財の三族制家族を必然的前提として成立する行爲でなく

て何であろう。牧野氏も守屋氏も、漢代には別居分財の史料が非常に多いことを證明されている。そのように、別居分財の事例の多いことこそ、その背後にある本質的な家族形態としての「父母妻子同産の同居共財生活」の普遍性を物語るものである。この事實を背景として考えてこそ、守屋氏が「父生前の兄弟同居が特筆に價するほど珍らしいことではなかつた」といわれることも、當然として、理解できるのである。父生前の兄弟同居が、特に賞讃されている例の見えないのも、そのように、賞讃したり獎勵されたりして、ことさら、維持に努力しなければならないほど困難なことなのではなく、社會的事實として普遍的に存在するものだったからである。實に、三族制家族そのものは、思想あるいは、理想であつたのではなく、全く現實の社會的事實だったのである。守屋氏が引用する、儀禮喪服の子夏の傳語といわれるもの、

必嘗同居、然後爲異居、未嘗同居、則不爲異居。

は漢代人の語ではないが、三族制家族が普遍化していた、前五世紀を降らない時代の人の語として、興味がある。それはおそらく、三族制家族を背景として成立している論理

であろう。必ずそうでなければ、論理として成立しようがないものだと思われる。眞の近代家族のように、夫婦家族が本質である場合には、「異居」などということは問題にならず、従つて、その前提としての「同居」などということも起りようがない。つまり、同居と異居の間をつなぐ論理の場が、存在しないのである。かりに、語としての同居や異居がある、としても、その事實と意味とは、漢代家族の場合とは、本質的に別物なのである。

五

しかるに、父生前の別居分財ということを、孝道、ことに庶人章の孝道の觀點、つまり漢代人の思想、あるいは理想とするところから見れば、この自明的にして普遍的な社會的事實としての三族制家族が、分裂し、打ちこわされることを意味する。これは漢代人として、承認しがたい背理であつて、非難せずにはいられないものであるにちがいない。けれど、庶人章こそは、そのような社會的事實としての三族制家族を自明的な場として成立し、かつそれは「自然の理」または公理として存在しているからである。實に

この自明的な場、公理としての場である三族制家族は、無意識のうちに、孝道の前提となりそのまま道德化されて、かれらにとつての眞に人間らしい家族共同體の形となつていたのである。それは賞讃したり、意識的に維持しようとしてきたりする性質のものではなく、アブリオリに、公理として、「事實そのもの」、「人間的常態そのものである」とされているのである。だから、この家族制の分裂や打ちこわしは、そのまま道德的な場の喪失を意味する。したがつて父生前の別居分財は、この點から、當然「非難に價するもの」となるはずであろう。

漢代における別居分財の流行の事實は、まことに守屋氏もいうように、各種の動機・理由・時期・方法によつて現實に存在した。⁽²⁾漢代の文獻は、その一について必ずしも非難をあげてゐるわけではない。これも、守屋氏という通りである。⁽²⁾漢代の文獻が、個々の別居分財について、必ずしも非難してゐないのには、次の二の理由があるからである。一つは、父母の死後の別居分財で、これは自然なことだつたから、非難の必要がないわけである。なお、ついでに述べるが、父死後の同居共財が、賞讃に價するように

書かれているのは、漢代人がこれを遂行するのには、かなり多くの困難や無理をおして、兄弟たちが意志的に維持しなければならぬ点があつたからである。何しろ、父生前の別居分財さえ、すでに流行的になつていたことは、同居同財が、父母の生死にかかわらず、なかなか、現実生活としては困難であつたことを意味していると思われるからである。そして、この事實はやがては、孝經庶人章の孝道の自明的公理的な場であつた、三族制家族が、本當にくずれ出し、孝經的孝道がもはやその本來の場をうしなうに至ることを意味する。しかし、漢代では、父生前の別居分財の風が盛行したことは、否定できないが、その基本としての同居共財、したがつて、三族制家族が「姿を没してしまふ」ということは、なかつたのである。三族制家族の影のうすくなる時代、それは自作農が減少し、孝經庶人章の孝道が、もはや現実的な場をうしなひつつある時代であらう。そして、それは孝經それ自身が現實をはなれて、單なる學問、あるいは思想としてだけ研究され尊敬される時代である。私は六朝から唐代にいたる時代が、それではないかと推測している。それは、上家下戸制の定型化の時代である。

さて、漢代の文献が、別居分財について、必ずしも非難していない理由の二は、その記事の目的が非難にあるのでなくて、單に事實を録すること、あるいは、全く別なことを述べようとしている場合である。漢代の文献が、父生前の別居分財のことを多く傳えていても、必ずしも常に非難の見解を示していないからといって、それゆえに、漢代においては、父生前の別居分財が非難されていなかった、とはいえない。漢代の文献でも、非難しなければならぬ時にはやはり、別居分財が父の生前に行われることを非難している、と私には思える。その點について、少しく論じて見よう。

漢書地理志に、有名な生分の語が見える。左に、その文を録すると、

河内殷墟、更屬于晉、康叔之風既歇、而紂之化猶存、故俗剛強、多豪傑侵奪、薄恩禮、好生分。

潁川韓都、士有申子韓非刻害餘烈、高仕宦好文法、民以貪鄙爭訟生分爲失、……潁川好訟分異、黃韓化以篤厚。

從來、この生分という語は、父生前の別居分財のことであり、地理志は、それを不道德なこととして、非難の意味

をこめて傳えているものとばかり考えられていた。しかるに、守屋氏は「漢代に親の生前の分家行爲一切を否とする考えがあつたとは考えにくい」として、生分というのは、

「親の生前、子が親と分れており、一人として親の世話をするものがないこと」であるという、全く新しい獨特の語解を生み出された。しかし、私は、氏のこの新しい語解にもかわらず、それに従うことに、多大のためらいを感じずには、いられない者である。

原來孝道とは、すべての「人の子」の道德として存在していたものである。孝道は漢代人にとつて、公理に基づく道德であると共に、それが完全に行われる世界が理想であつた。これは、決して現實處理の方法でもなく、便宜の手段というのでもなかつた。しかるに、「子のうちの誰かが親のめんどうを見てやれば、他の者はその義務が免ぜられる」という守屋氏の考え方は、道德でも理想でもなく、單なる現實處理の方法にしか過ぎない。私は今、漢代に、そのような「現實處理の制度ないし、風習が存しなかつた」としようとするのではない。それは、たしかに存したであろう。ことに、牧野氏が、「父後」なるものについて、「お

そらく、別居分財後も孝養のために父と同居する者であつたろう」と、いつているのは、そういう制度や風習の存在したことを明かすものであろう。しかし、現實處理はどこまでも、現實處理であつて、公理に基づく、道德ないし理想の問題とは、完全に性質を異にする。私がいいたいことは、そのような現實處理とは別に、孝道という普遍的理想から見ても、漢代人は「必ずや父生前の別居分財を不徳として非難した」はずだ、ということである。地理志の生分非難は、おそらくは、現實處理のまずさについての非難ではなく、父生前の別居分財を、公理にそむく惡風として認め「それを好む」ということが、理想や道德をはなれること、餘りにも遠いものとして、非難の意をみなざらしたのであろう。もし、そうでないとするなら、必ずしも「生分」というような語を用いる必要はなく、ズバリと「父後」とかいうような語を使つて、その者の不孝だけを指摘すればよいわけである。けだし、その場合には、父の生前の別居分財そのものが悪いのでなく、それとは全然無關係に「父後」となつた者の行爲だけが悪いのであるからだ。しかるにわざわざ「生分」という語を用い、「にがにがしい生分を好

む」という風にいつているのは、やはり「生分」つまり「父生前の別居分財」を好む風そのものを「背理の風習として、非難しているのだ」と考えざるをえない。實に生分は、實に、アブリオリとして存在する孝道の場合としての三族制家族が打こわされ、その場が失われるからこそ、非難せざるをえないのであつた。牧野氏も生分は「現實には流行したが、非難すべきことだとは、考えられていた。」と、されていることは、私にはよく理解される。牧野氏のあげている非難の事例はすべて、現實處理のし方のまずさ、つまり牧野氏のいわゆる「父後となつた者」の不徳無責任をせめているのではない。そうではなくて、もつと、本質的な觀點、つまり、道德や理想としての孝道の立場、公理の立場からの非難であるのだ。守屋氏は抱朴子外篇卷十五審察の靈獻之世……台閣失選用於上、州郡輕貢舉於下、……故時人爲之語曰、⁴⁴ 舉秀才不知書、察孝廉父子別居。

という文を引いて、この時人の嘲笑の語さえ、「父生前の別居分財を必ずしも非難したものでない」とされた。それでは、この嘲笑の語の意味は、十分にカラシがきいたものになるまい。氏はこの文獻につづけて、「父子別居の非難

が、かりに存したとしても、それが現實の家を拘束する上にはいかに無力であつたか」とか、「親の生前の分家に關する道德的非難が、一般の家族形態を規制するほど、強く存在したとは考えられない。」⁴⁵とかいつている。しかし、別居分財が現實として流行的である時、それに對する非難の力が弱いという種類の事實は、今も昔も變わりはない傾向である。また、漢代の「一般の家族形態」は「父生前の別居分財に對する非難などに、規制されたのではなく、別居分財が行われる基本形として、好惡に超越して、事實として存在していたのである。いわば、「自然の理」または「公理」として存在していたのだから、別居分財への非難は、「自然の理」ないし「公理」としての三族制家族を規制せんがためではなく、「自然の理」や「公理」に背反する不合理として——したがつて、道德的には、不徳として非難されたのである。

六

最後に、漢代家族を、本質的には三族制家族として捕えんとすれば、そのことと、漢代人の常識としての、普通の

農民家族の口数が五口である、とされていたことは、どのように、關係するであろうか、という問題が残る。

戰國時代、ないし漢代に、普通の農民家族の口数を五口であるとする考え方は、常識であつて、學說もこれに基づくものが、二三に止まらない。この點については、すでに牧野氏によつて確認されている。⁹⁰ここで解決しなければならぬ問題は、そのことと三族制家族との關係である。

先に引いた何休・應劭・范寧らの五口家族は、その構成が、父母妻子であるとされている。守屋氏は「この家族に兄弟がふくまれていない以上、この五口の家を父在世中の兄弟同居に基づく、三族制家族と斷ずるわけには行かないであろう」とした。⁹¹なるほど、この五口に兄弟のふくまれていない點は、まことに守屋氏の指摘する通りである。その理由については、すでに論述した通りである。それにしても④少くも、應・何の注が、井田制の家族をまなぶ、五口としたのは、かれらが全く、戰國ないし、漢代の常識にしたがつたために他ならないであろう。そして、⑤その五口の構成を父母妻子とした理由は、前述した通りに、かれらが漢代人として、家族なるものを考える場合、「必ず父

母と夫婦とが同時に、密接したものとして焦點にくる」という、通有の考え方に立つたためである。

漢代にも、むろん種々の外見をもつ家族があつた。その點については、私はかつて守屋氏の舊説を引いて「漢代家族には小は夫妻より、大は三世同居に至るまで、さまざまの形態があるが、しかも、そのいずれもが、父母妻子同居をふくむ典型的形態を出發點として、分裂または、集合したものに他ならない」とした通りに、大體のことは、今も變らずに考えている。「小は夫妻より」という點については、若干の注がいるが、それは前に述べたように、決して獨立の家族の一形態なのではなく、何かの理由で、三族制家族の外包が脱落して、その中から夫婦の結合だけが暴露した、という狀態でのみ存在した家族なのである。また、外見上同じく五口家族といつても、その構成の點でのヴァリエーションは相當に多く種類があつたと考えられる。父母妻子よりなる五口も、その一つである。現實には、必ずしも父母の在世しない五口家族だつて、存在したであろう。別居分財した直後の若い家族の中には、父母がいないことの方が多かつたはずである。何・應らは、おそらく、この

ような各種の五口家族の構成の中から、井田制の農家を説明するのに最適なものとして、特に父母妻子よりなる五口をえらんだに過ぎないであろう。かれらがこの選擇をする時に、その考え方を大きく制約したものは、前記の③④という二條件であつたのである。そして、この五口の各種の家族を通じていえることは、そのいずれもが、基本としての三族制家族から生れ、その影を負っている、ということである。そのことを鼈錯の有名な五口農家の分析によつて述べて見よう。

今、鼈錯が五口農家について述べている原文を、必要なところだけ、左に録して見る。

今農夫五口之家、其服役者不下二人、……四時之間亡日休息、又私自送往迎來、弟死問疾、養孤長幼、在其中、勤苦如此、尙復被水旱之災、急政暴虐、賦歛不時、……於是
有賣田宅、鬻子孫、以償責者矣。

私としては、漢代家族の基本形が三族制であつて、父母妻子同産よりなる、という考え方を變えようと思つたことはない。しかしかつて、私がこの問題について史林に發表した時に、この鼈錯の五口家族を考察したような考え方は

今日では、も早や持つていない。それは明らかに誤つていた。その誤りであることを教えてくれた人は、かつての守屋氏であり、また牧野氏であつた。⁵⁹そして、私は改めて鼈錯の五口家族の構成を考えたが、その結果はやはり、この五口家族においても、「基本形に父母妻子同産をふくむ三族制家族が存在している」ことだけは、私の誤りでないことが確信せられるに至つたのである。私はこのことを次のように記述した。「父母妻子同産とは、父母と、子弟弟と、その妻たちと、姉妹と、孫たちであり、五口や六口で、このすべてをふくむ家族を示そうとすることは、元來無理なのだし、意味もない。それより重要なことは、五口というような小家族でも、その成員は、つねに、父母妻子同産という觀點から構成された觀念によつて見られているし、實際もそうであつたという點であると思う。……鼈錯の文をよむと、この實際的な文獻にも、實はたしかに、父母妻子（同産）をふくんで、五口の家が考えられているのである。すなわち、養孤長幼とか、鬻子孫とかいう句が見えるが、孤とは恐らく、親を失つた子で、それは兄弟の子であろうし、子孫とは、父母から、見てその子や孫にあたる者であ

る。」この記述は、今にして思えば、なお、不充分でもあり、疎雑でもあつて、十分な解析が行われていないうらみがある。しかし大綱においては、今も決して誤りであるとは考えられない。ところが守屋氏は私のこの新しい考え方を否定して「この五口に三族制家族を見ようとすることを不可能である」とした。その理由は、鼈錯のこの文は、決して単一な一家を對象として論をたてているのではなく、いくつもの五口農家の諸事情をひつくるめて、それらのすべてに通ずる、生活困難の事情を訴えようとしているのである。だから無數の五口農家の中には、たとえ、五口程度の小人数の中でも、兄弟の子や孫を含むものがありうるのは當然であろう。したがつて、孤や孫の文字から、一定の家族形態をみちびき出すわけにはゆかない」というにある。守屋氏が、鼈錯の五口家族は決して「単一の一家を對象としたものでない」としていることは、いかにも正しい。しかし、この點は、從來の私といえども、全然考えなかつたわけではない。ただ、記述する時に、それにふれることが重要であるという點を十分認識していなかつたのである。だが守屋氏が、「無數の五口農家の中には、五口程度の小

人数の中でも、兄弟の子や孫を含むものがありうるのは當然」とされた點にこそ、ほんとうに、重要な問題はあるのだと思う。私は、そのように「無數の五口農家の中に、兄弟の子や孫が存在しているものがある」ことこそ、基本形としての三族制家族の反映と考えるのである。私は決して鼈錯の五口家族を単一家族と見て、その中に父母妻子同産のすべての姿を發見しようと、企てているのではない。守屋氏もいう如く、まことに、鼈錯の五口家族は、多くのヴァリエーションを含んでいると思う。そして、私も前に述べたように、その多くの種類の五口家族の中には、父母妻子をふくむものもあつたろう。父母妻弟をふくむもの、父母兄とその妻をふくむもの、父母と二兄弟をふくむものなどがあつたであろう。さらにまた、父母が存在しなくとも兄弟同居のままの、五口家族もありえたとし、別居分財したての若い成員からなる、五口家族もあつたろう。その變化は、かなり多くて、一一實例を見なければ、机上の推測だけでは見當がつけにくいほどである。しかも、そのすべてが、三族制家族の影を負っているのだ。そのような各種の五口家族の中で、鼈錯が、「其服役者不下二人」とか、「養

孤長幼」とか、「鬻子孫」とかをする何家族かを考えているのは、決して、まれな例のみを故意にあげようとしたのではない。かれは實に、往々にして見られる、珍らしくもない事例をふまえつつ、議論を展開しているのである。服役者については、私は顔注をはなれて、單に農業勞働に従う家人とする牧野氏の説に従う。「服役者二人を下らず」というのも、そのような農家勞働に従事する者が、少くも二人はくだらず、時には三人以上になることもありうる」とする、牧野氏のなだらかな解釋をうけいれる。そして、その服役者の「少くも二人」というのは、おそらくは第一番には、農家に普遍的に見られた夫妻の共同勞働を指し、もつばら、その夫妻の勞働で立つているA家の他に、なお、時には他の成年(男・女にかぎらず)、ある時には、未成年さえもが勞働に加わるような、B家ないし、B'家もあることが考えられているだろう。このA B B'家における夫婦は、むしろ、三族制家族の影をやどした者である。そのことは、前にもふれた通りである。B家やB'家の成年、あるいは時に未成年というのも、三族制家族の影を負う誰かである。父母・妻子・同産の中の誰であるかは、その家族の事情によ

つて決定したであろう。「鬻子孫」という場合も、子とはC家の己の子だけを指すとはかぎらず、C家の父母から見ての子であつてもよいわけである。その時には、その子はC家の己の幼ない兄弟にあたるであろう。孫もD家の父母から見ての孫なら、D家の己の子にあたるわけである。さらにまた、父母のいるE家では、その孫はE家に生活する兄弟の子であつても、さしつかえない。そうすれば、このC D E三家における父子孫は、まぎれもなく、三族制の影を負っているであろう。孤というのは、單に親のない子供のことである。守屋氏は「孤」という文字が使われているのは、むしろ兄弟が存していれば、その子供は原則として五口の家族の中に含まれないのが普通の姿であるようにさえ解せられる」といつているのは、私には根據ある説とは受けとれない。F家では、同居共財中に死んだ兄弟夫妻の子供の養育を負擔していたかも知れず、またG家では、別居分財後、不幸にして死んだ兄弟夫妻の子供を収養していた例もあるだろう。いずれにしても、三族制家族の影を負っていることは否定できない。G家の別居分財の如きは、それ自身が三族制家族を前提として出現したものであることは、

前に再三述べた通りである。

守屋氏は以上の他、なお多くの點にわたつて、私の説を否定されているが、その中には、私の考え方が不十分か、ないしは正くないと判断されることも多々ある。しかし、重要な點については、私の反論は以上につきる。他の點は以上の反論が幸いにして正しければ、おのずから守屋氏の否定論の全體が再考を要するものとなる關係にあるので、ここにはふれないでおく。守屋氏に對しては、失禮になることも述べたと反省されるが、守屋氏がよい仲間であることを信じて、思つた通り書いた。實はこの反論はもつと早く書かねばならなかつたものである。私のものぐさのため、守屋氏から著書の寄贈をうけていながら、今日まで、返答を示さなかつたことの方が、より大きな缺禮であると思つている。幸いにして今度、孝經庶人章によせてこの反論を書くことができたことを喜びとしている者である。

(一九五九年一月十二日記)

註

- (1)板野長八・孝經の成立(一)一九五五年—史學雜誌六四ノ三。
- (2)左氏會箋・左傳襄公九年傳の條。
- (3)宇都宮清吉・孔子學園—京都大學人文科學研究所創立廿五周年

記念論文集、一九五四年

(4)國語齋語・管子小匡篇。

(5)牧野巽・支那家族研究、一九四三年、一六〇頁

(6)守屋美都雄・漢代家族の形態に関する考察—一九五六年、三三—三六頁

(7)漢書食貨志の懸錯の文。

(8)この例は史記漢書その他に、多く見られ、今一々示す要もないほどである。

(9)板野長八・孝經の成立(一)一九五五年—史學雜誌六四ノ四

(10)後漢書循吏傳の劉寵傳に引かれた佚文。

(11)宇都宮清吉・漢代社會經濟史研究 一九五五年、四〇八—四一頁

(12)前掲書、一九頁

(13)守屋美都雄・漢代家族の型體に関する試論、一九四一年—史學雜誌、五二ノ六

(14)守屋美都雄・漢代家族の形態に関する考察、一九五六年、二九頁

(15)漢代社會經濟史研究、四一—五頁

(16)牧野・前掲書 二七七頁—八八頁

(17)守屋・前掲書 三四頁

(18)守屋・前掲書 一三頁

(19)守屋・前掲書 三四頁

(20)守屋・前掲書 三三頁

(21)守屋・前掲書 三〇—三一頁

(22)守屋・前掲書 一〇—一一頁

- (23) 守屋・前掲書 一三頁
 (24) 守屋・前掲書 一三頁
 (25) 牧野・前掲書 二〇二頁
 (26) 牧野・前掲書 一八六頁—一八八頁
 (27) 守屋・前掲書 一五頁
 (28) 守屋・前掲書 一六頁
 (29) 牧野・前掲書 二一〇—二一四頁
 (30) 守屋・前掲書 一七頁
 (31) 守屋・前掲書 四一一頁
 (32) 宇都宮清吉・漢代における家と豪族、一九三九年、史林二四ノ二
 (34) 牧野・前掲書 二〇七—二二六頁
 (35) 宇都宮・漢代社會經濟史研究 四一三頁
 (36) 守屋・前掲書 一八頁
 (37) 守屋・前掲書 一七一—一八頁
 (38) 牧野・前掲書 二一八頁以下
 (39) 牧野・前掲書 二二一頁
 (40) 牧野・前掲書 二一八—二二二頁
 (41) 守屋・前掲書 一八頁

日本學術會議會員の選舉について

今回日本學術會議中央選舉管理委員會より左記事項についての周知かたの依頼がありましたので御知らせします。

一、十一月二十日に日本學術會議第五期會員選舉が行なわれます。選舉權、被選舉權を得るためには、日本學術會議事務局備付の有權者名簿に登録されねばなりません。

二、今般選舉規則の一部が改正されました。

1、第四期（昭和三十一年度）に有權者であつた方は、改めて登録用カードを提出する必要はなくなりました。但し第四期登録以外の部・専門で第五期の登録を求める方は申請書を添え次の2項に準じて登録を求めて下さい。

2、第四期有權者以外の有資格者が新に第五期會員選舉の有權者となるためには来る五月八日までに本管理會に登録用カードを必着するようにせねばなりません。

三、登録用カード用紙の請求について

1、登録用カード用紙の請求は個人ごとに行う建前ですから所定の様式により葉書で管理會宛請求して下さい。

2、便宜上大學、研究機關に對して第四期有權者以外の有資格者の名簿提出を依頼し、その名簿に基き本管理會より登録用カード用紙を各人あて送付します。従つて本管理會より名簿提出を依頼された大學・研究機關に勤務しておられる方は、なるべくその機關を通して用紙を請求して下さい。この際個人請求と重複しないよう御注意下さい。

Chi Min Yao Shu 齊民要術 (A Guide to Agriculture and Animal Husbandry) and the System of Three Crops per Two Years

Kenjiro Yoneda

It has been generally accepted as a definite opinion that the system of three crops per two years, peculiar to North China, sprang up in the T'ang 唐 period, because the account of that system cannot be found in Chi Min Yao Shu, a book of husbandry in the Northern Wēi 北魏 period.

In the present paper the author will point out that the system can be traced in the descriptions of Chi Min Yao Shu itself, and that the system was practised to a great extent at that time and even in the previous periods.

**Shu Jen Chang 庶人章 (Chapter of Common People) of
Hsiao Ching 孝經 (Canon of Filial Piety)**

Kiyoyoshi Utsunomiya

The aim of this article will be summed up in two points: the one is to analyse Shu Jen Chang from the view-point of economic and social history, the other to criticize Mr. Moriya's monograph, "A Study of the Chinese Family System during the Han Dynasty" from the same point of view.

Hsiao Ching is thought to be a product in the later part of the Warring States period. The first several chapters of the work are composed on the traditional social outlook, i.e. "Men of honour use head, while the common people physical strength." Confucious did not express it so plainly, but Mencious thought of it as a matter of policy to connect common people with production. In the chapter about Common People he described the point from the depth of morals of self-willingness. Paternity, filial piety and production is the trinal core of the chapter and the family system underlined in it is apparently the three-families 三族 system.

Mr. Moriya is strongly against the opinion that the fundamental form

of family system during the Han dynasty was the three-families system, but I must confess that his theory is already untenable in the light of the more detailed study which I hope to have attempted in this paper.

**The Relation between the Population Registers in the Liang Wei 兩魏
Period with the Labour Conscription Record in T'ang 唐, and
the Changes in the Sense of K'o 課**

Shizuo Sogabe

Many population registers have been discovered at Tunhauug 敦煌 and reviewed in the academic journals, but we have not found the account of corvée in these documents yet. However, the description of corvée can be found in the register documents of the Liang Wei period which have also been discovered at Tunhung and have recently come to our knowledge through the journals.

The present paper is an attempt to elucidate the difference in connection with the labour conscription record in T'ang, and the changes in the sense of k'o.

A Note on Hsiao-Wang-Tzu 小王子

Junpei Hagiwara

The word hsiao-wang-tzu designates the whole heads of the tribes which were active in Mngolia in the late Ming 明 period. Dayan Khan and Altan Khan were their successors and one of their clans unified Mongolia. It has been said that the hsiao-wung-tzu tribe was engaged in constant struggle against the Oirats in the process of unification of Mongolia. But according to Ming Shih Lu 明實錄 (The Veritable Records of the Ming Dynasty), the hsiao-wang-tzu kept intimate co-operation with the Oirats through of Ismael in the formative period of the Ming Empire. The situation is made clear not only in the civil war in Mongolia but in its relation with China. The character of hsiao-wang-tzu was different from that of the head of the Tartars at the beginning of Ming.